

【研究ノート】

近代と自然をめぐって(2)

小林 勝

Notes on Modernity and Nature (2)

Masaru KOBAYASHI

吉本隆明は、石牟礼道子を文学者と評価するとしながら、一度として評論の対象にすることはなかった。一方で吉本は最初期から宮澤賢治に強く惹きつけられ何度も評論しながら、ついにその「自然まみれ」を受容できなかった。そして、吉本から見てこの「自然まみれ」という点においておそらく石牟礼は賢治と近似する作家であっただろう。ただし、賢治が早逝しかつアイヌに連なる北方の文化圏に属す者として他者化され得たのに対して、石牟礼は同世代で人間関係においても近しく、しかも天草という共通の出自を持っていたが故に、吉本は石牟礼の「自然まみれ」に言及するのを躊躇せざるをえなかったものと推測してきた [小林 2023]。本稿では、ここまでの議論を引き継ぎ、まずこの吉本の賢治論が、『共同幻想論』における『遠野物語』の所謂「山人譚」を解釈する際と同様に、「入眠幻覚の恐怖」という解釈に基づいていることを批判することになるだろう。その上で、柳田民俗学における所謂「山人論」の意義そのものについて、柄谷行人の『遊動論』および桂秀実・木藤亮太の『アナキスト民俗学』を参照しつつ、再検討を加えていく。そこでの主題は、「山人」の体現していた「協同自助」の思想を、これを受け継いでいると考えられる「山民」の観察を通じて、平地民＝常民へと回帰させ、疲弊した農村の復興を企図するというものだが、そこにおけるナショナリズムと植民地主義の影も見逃すことはできないし、「自然まみれ」という課題もそのまま残されている。

キーワード：吉本隆明、宮澤賢治、柳田国男、柄谷行人、山人論、アナキズム

11.

『共同幻想論』の主題は、国家の幻想性の起源を解明すること、より正確に言えばそうした起源を明らかにすることによって国家の幻想的な共同性を根源的次元から解体する国家革命のための論理の模索でありそのように読まれるべき著作であって、民俗学的・人類学的著作と受け止めた上でその枠組みの中であれこれあげつらう態度からは不毛な誤読しか生じえない、というのが吉本隆明および吉本主義者たちの主張である¹ [吉本 2015 : 259, 283-284 ; 高橋 2011 : 121-122]。

¹ただし、鹿島茂がエマニュエル・トッドの家族人類学の成果に照らしながら『共同幻想論』の新しい読解を2019年から今現在も慎重に進めており [鹿島 2019]、その過程では「母系制」に関する理解の不備など、吉本の記述を一部修正することなどもおこなっている [鹿島 2020]。

ここでとりあえず検討したいのは、吉本の『宮沢賢治の世界』において、つまり明らかに『共同幻想論』の主題から離れて、この『共同幻想論』における『遠野物語』の所謂山人譚の分析がほぼそのまま引き継がれていることの是非である。

『共同幻想論』本文の最初の章にあたる「禁制論」では、フロイトの「トータルとタブー」を理論的な手がかりとして、『遠野物語』から選ばれた所謂「山人譚」の分析へと論を進めている。

未開の<禁制>をうかがうのにいちばん好都合な資料は、神話と民俗譚である。だが<禁制>と<黙契>とがからまったまま混融している状態を知るには、民俗譚が資料としてはただひとつのものといっている。神話はその意味では、高度につくられすぎていて、むしろ宗教・権威・権力のつながり方をよく示している。習俗と生活威力とがからまった<幻想>の位相をしるには、あまり適していない。／ 民俗譚は現在に伝えられているかぎりすべてあたらしいものだ。未開の状態をうかがえるとしてもかなり変形されている。そしてこの変形は、神話のように権力にむすびついた変形ではなく、習俗的なあるいは生活威力的な変形というべきものである。／ さいわいにもわたしたちは、いま無方法の泰斗柳田国男によってあつめられた北方民譚『遠野物語』をもっている。この日本民俗学の発祥の典拠ともいうべきものは、民譚の分布をよく整備してあり、未開の心性からの変形のされ方は、ひとつの型にまで高められていて、根本資料としての十分な条件をもっている。わたしたちはこれを自由な素材としてつかうことができる[吉本 2015 : 291-292]。

「自由な素材としてつかう」と宣言した吉本は、『遠野物語』の中から「三」と番号のふられた所謂「山人譚」のひとつを(1)として取り出す。まず、『共同幻想論』では省かれているその原文とともに、吉本による口語訳を示そう。

(1) 村の若者が猟をして山奥にはいってゆくと、遙かな岩の上に美しい女がいて、長い黒髪を梳いていた。とうてい人がいるような場所ではなかったので、男は銃をむけて女を撃った。たおれた女のところへ駆けよってみると、身のたけが高い女で、髪はたけよりも長かった。証拠にとおもって女の髪をすこし切って、懐に入れて家路にむかったが、途中で耐えられないほどの睡気をもよおしたので、あたりでうとうとしたが、夢とも現ともわからぬうちに、身のたけの大きい男があらわれ、懐ろから黒髪をとり返して立ち去った。若者は眼がさめた[吉本 2015 : 292、下線引用者]。

三 山々の奥には山人住めり。栃内村和野の佐々木喜兵衛と云う人は今も七十余にて生存せり。此翁若かりし頃猟をして山奥に入りしに、遙かな岩の上に美しき女一人ありて、長き黒髪を梳りて居たり。顔の色極めて白し。不適の男なれば、直ちに銃を差し向けて打ち放せしに、弾に応じて倒れたり。其処に駆け付けて見れば、身のたけ高き女にて、解きたる黒髪は又そのたけよりも長かりき。後の験にせばやと思ひて其黒髪をいさゝか切り取り、之を縮ねて懐に入れ、やがて家路に向ひしに、道の程にて耐え難く睡眠を催しければ、暫く物陰に立寄りてまどろみたり。其間夢と現との境のやうなる時に、是も丈の高き男一人近よりて懐中に手を差し入れ、かの縮ねたる黒髪を取り返し立ち去るとみれば忽ち睡は覚めたり。山男なるべしと云へり[柳田 1997a : 15、下線引用者]。

吉本は、具体的な地名や人名、年齢を削っただけでなく（そのような乱暴な民譚として一般化も問題含みであるはずだが）、原文にはない「とうてい人がいるような場所でなかったの」という銃で何の危害もない人間を撃ち殺す理由とすれば訳の分からない文言を加筆している。逆に「不適の男なれば」と原文にある部分は消されている。その上で、そこに吉本自身がいうところの精神病理学的な分析を加えていく。

いま<恐怖の共同性>ともいうべき位相から、この山人の話をさらに抽出してみれば、次のような点に帰せられる。／(1)山人そのものにたいする恐怖がある。(中略)『遠野物語』の山人譚がわたしたちにリアリティをあたえるのは、民俗学的な興味を刺戟されるからではなく、心的な体験にひっかかってくるものがあるからである。この心的な体験のリアリティという観点から、山人譚の<恐怖の共同性>を抽出してみれば(中略)。／(1)はいわゆる<入眠幻覚>の恐怖である。／村の猟師が獲物をもとめて山に入った。山を駆けずりまわって大へん疲労をおぼえた。この疲労は判断力を弛緩させ、そのとき白昼夢のうちに山人に出会い、あたかも現にあるかのような光景を視させる。人のあまり通らない深山で獲物をもとめる猟師たちの日常では、しばしばある種の同じ想いがとおりすぎるであろう。猟師たちは山のなかを歩きまわって獲物をさがしているのだが、そのときの心の世界は、奥の奥を独りでたどってゆく体験にいた時間をもつはずである。このとき山人がいるとか、人さらいがいるとか、山奥の雰囲気をおそれた体験や言い伝えを、幼児のときにでもきいていたとすれば、猟師はたやすく山人と出違い、山人を銃で撃ち、山人と話を交わすという入眠幻覚にさらされるはずである[吉本 1995 : 294-295]。

あの「とうてい人がいるような場所でなかったの」という不可解な加筆は、おそらく、この「入眠幻覚」を呼び込むための作為であろう。また、「不適の男なれば」は「入眠幻覚」の邪魔だったのでこれも作為的に削除されたのでであろう。「猟師の入眠幻覚が山人に結晶するのは、里人にけっしてであわない山にはいり、人と言葉を交したい誘惑を感じながら獲物を追う生活が、日常くりかえされるため、どうしても山にすむ人の像が結ばれるからにちがいない」[吉本 1995 : 295] からである。「不敵の男」が山中で人恋しいというのは似合わないのかもしれない。「自由な素材としてつかうことができる」のであるから、吉本にはなんの問題でもないのだろうが、当時「山人」の实在を信じていた柳田の記述するところ[柄谷 2014 : 32] とそれを幻想と決めつけてしまう吉本の解釈の間には齟齬が出て来ざるを得ない²。

吉本は、『遠野物語』に見出された「精神病理学でいう入眠幻覚の問題」をほぼそのままの形で賢治作品の解釈に導入している。

²「共同幻想論」における資料操作の恣意性については、批判が早くから上がっていた[田川 1987 : 182-193 ; 小浜 1999 : 174-178]。最近でも、赤坂憲雄が『共同幻想論』のつくりあげた『遠野物語』のイメージは、無残なもの」と切り捨てているし[柄谷・赤坂 2013 : 11]、柄谷行人は、せいぜい14、15世紀までしか遡行できないと柳田自身が認めている民俗学資料に基づいて先史的社會について考えることは近世以降の家族体験を太古に投射することにしかない、と断じている[柄谷 2014 : 31-32]。ただし、註1)でも既に言及した鹿島茂によって粘り強く今も継続されている類例のない精読のなかで、繰り返し『共同幻想論』の凄いの、前提が誤っているにもかかわらず、結論が正しいところにある」ことが確認されており[鹿島 2023 : 50]、端倪すべからざる作品であることも思い知らされる。

宮沢賢治の場合、彼が<イーハトーブ>と呼んだ岩手県——<ドリームランドとしての>岩手県ということではありますが——、そこにばらまかれているさまざまな伝承・民話のうち、主として山人の話、それもとくに今お話しした入眠幻覚の体験が、彼が童話を書くに当たっての最初の非常に基本的な性格を奥底から規定しているように思われます。(中略)彼が童話を書くモチーフをもっと奥の方で本質的に規定しているものは、山人のしばしば体験する白昼夢の世界での幻想性・幻覚性であって、宮沢賢治が<心象スケッチ>と呼んだものの根底にはおそらくこれがあると考えられます。これが民話・説話——それも南方説話でなく、北方説話ですが——と彼の童話の本質を類比しうる点です。(中略)賢治は、(中略)農民に関する童話は意外なほど少ないのです。むしろ山人・柚人を背景とし、その人たちの遭遇する幻覚や白昼夢の体験が使われています。／ では、賢治の童話と北方説話をそのまま関連づけられるかといいますと、そうではありません。(中略)民話そのものを下敷きにしたという作品は少なく、いわば民話を反転して使っています。／ たとえば、『遠野物語』の中にあるような山人の白昼夢の体験というのは、本当は日々の生活体験の中で当面するリアルな問題です。樵夫さんにしても、炭焼さん・狩人さんにしても、山人たちの日常生活は大変きつい仕事であって、そのきつさが恐怖に変形されるならば、それが白昼夢となって現われ、その中では狐が人を化かし、狸も人を化かし、鹿も追っかけて行った猟師をとんでもない山の中に迷わせ、しばしば立ち往生させることとなります。つまり、猟の対象としている動物そのものがしばしば恐怖でもあり、動物以上の超能力を発揮して人間をだましたりする、と本気になって信じているし、また信じざるを得ないわけで、それは山人にとって必然性のあることです。／ それに対し、賢治は、山人たちが生活の必然から伝承的に生み出したものを、しばしば、ネガとポジを反転させるようにして反転して童話を構成しています。たとえば「雪渡り」の狐なんか典型的に現れていますが、狐は人をだましはしない、むしろいい動物だとされています。そういう意味では、民話・民譚の地方性と彼の童話を結びつけるのをあまりストレートにやると間違ふことになるかもしれませんし、民話もひとつでめぐり返しにしているところに、賢治独特のモチーフが隠されており、彼の童話についての思想があったかもしれません[吉本 2012: 12-14]。

そのように「賢治独特のモチーフ」に言及してもいるものの、しかし結論は、「山人の山の中での幻想・幻覚は賢治の童話性の根底のところをはじめから規定しています」[吉本 2012: 14]というところから動かない。ちなみに、吉本のここでの用語法が混乱しているので訂正しておけば、ここで「山人」とされているのは「山民」とすべきだろう。平地民（農民）に近い猟師などの「山民」が山中で恐るべき「山人」と出会う白昼夢を見るのである。わたしたちには、この『共同幻想論』での『遠野物語』の解釈から借用されてきた「入眠幻覚」の恐怖を基底に置く賢治作品の解釈を受け入れがたいと考えている。

「雪渡り」の初出は1921～22年（大正10年～11年）に『愛国婦人』誌に掲載されている[宮澤 1995d: 38]。後で触れるように、ちょうど柳田国男が沖縄旅行の後に国際連盟委任統治委員としてジュネーブに赴任していった時期である。主人公は四郎とかん子の兄妹であって、一人ではない。彼らは狐の紺三郎に招かれて入場券までもらって狐たちの学校幻燈会に出かけるのだが、その際に兄の二郎にお土産のお餅を持たされ見送られているし、帰りは兄たち三人が迎えに来ていたのである。狐たちに出してもらった黍団子をわるいものかもしれないと恐れつつも決心して食べる。その結果、狐の学校生徒はもうあんまり悦んでみんな踊りあがってしまう。そして、幻

燈会の主題は、狐にだまされたと言ひ募る酔っ払いの人間と、人間の罠にかかった哀れな狐の姿である〔宮澤 1995c〕。複数の人間の子供たちと狐たちとの高度な心情の相互交流がそこにはあって、山中に孤立した個人の「入眠幻覚」の恐怖をうかがわせるような痕跡はどこにも見当たらない。

「入眠幻覚」というなら、「雪渡り」ではなく、所謂夢落ちの結構を使った「山男の四月」をこそ想起されるべきであろう。「おれはまもなく町へ行く。町へはいって行くとすれば、化けないうとなぐり殺される。山男はひとりでこんなことを言いながら、どうやら一人まへの木樵のかたち化けました」〔宮澤 1995b : 56〕。木樵＝山民に化けるといっているのであるから、この「山男」というのは山人であろう。「金いろの眼」に「ばさばさの赤い髪」、「りっぱなからだ」を持つ。吉本の予想とは逆に、「入眠幻覚」に入るのはこの山男＝山人の方であって、その町に入って行く夢の入り口で平地人に正体が露見すれば殺されるという恐怖を抱くのである。この恐怖は、前掲『遠野物語』三の伝承を基準とすれば、至極当然のことである。吉本がこの彼の『遠野物語』観にとって不都合な「山男の四月」を論じている形跡はない。賢治自身が『注文の多い料理店』の広告(大)のなかで、この作品が「小さなころの種子を有ちます」と言っている以上〔宮澤 1995d : 12〕、山男における自らに内在する「仏性」への気づき(粗野なところは変わらないけれど、彼の中にも「ころの種子」は育っている)こそが主題であるとするのが正統的なのであろうが〔大角 2023 : 175-176〕、別役実はさらにその「仏性」の在処を問う。別役によれば、兎をとるつもりでいたのに山鳥をはんぶん潰してしまった山男は得体の知れない不安をもてあまし、意識的には、町へおりにてそれを「わかりやすい不安」に置きかえようとしたのであり、無意識的には、夢の中へ入りこんで、そこでその原因を探りとろうとしたのだという〔別役 1990 : 153〕。

山男は、何も知らなかった。もしその出来事が、山鳥をつかまえて生活する山男に与えられた教訓だとしても、その教訓の意味するところに、山男は気付かなかった。彼は、ただあばれて、支那人の荷物の中から逃げ出したのであり、そこで夢から覚めたのである。彼の不安の原因について、遂に掘り当てられなかった。にもかかわらず、彼が感じとっていた「得体の知れない不安」は、消えていたのである。何故なのか。おそらく山男は、たとえ夢の中であつたとは言え、もうひとつの可能な生命のあり方を(それを山鳥にとっての生命のあり方かもしれないが)、体験することができたからである。ここから、「他の生命に対するいつくしみが生まれる」というのは、事実そうであつたとしても、単なるきれいごとの教訓に過ぎない。そして、山男というのは、その種のきれいごとの教訓によって生きているのではない。(中略)我々がこの夢の中から、きれいごとの教訓を受けとって、極めて観念的に「不安」を解消したと錯覚するかわりに、山男は「あくび」をするのである。そして、実質的に「不安」なんか忘れてしまうのだ〔別役 1990 : 155〕。

賢治は、この「忘れてしまう」山男の中にも「ころの種子」は育っているとこれを肯定する。「ころの種子」を持つのがただの平地人の俗人ではなく、殺生を生業としている山男でなければならぬのである。どうしてだろうか。「仏性」などという賢治の宗教性にまったく関心のない小森陽一の解釈によるならば、この山男を夢のなかで脅かすのは、魔術師のごとき「支那人」の姿で象徴される資本主義である。あくびをしてその恐怖を忘れてしまえるのは、彼が資本主義

の発展する平地の農耕社会からもともと排除されている山人だからである。彼は、農耕に従事することができないだけでなく、工場労働者として自らを商品として売ることも許されていない[小森 2001 : 45-86]。「他の生命に対するいつくしみが生まれる」という単なるきれいごとの教訓によって生きているのではない、一つの業として兎や山鳥を自らの手で殺して食べて生きていかなければならない山男の側から、平地で人知れず人間が食べ物にされている資本主義という別の巨大な業が、恐怖の夢として提示されており、同時に山男の業は自らを支那人に差し出す覚悟＝純粹贈与の覚悟を通じて、相対化されている。

「何だと。何をぬかしやがるんだ。どろぼうめ。きさまが町へはいったら、おれはすぐ、この支那人はあやしいやつだとどなってやる。さあどうだ。」/支那人は、外でしんとしてしまいました。じつにしばらくの間、しいんとしていました。山男はこれは支那人が、両手を胸で重ねて泣いているのかなどおもいました。そうしてみると、いままで峠や林のなかで、荷物をおろしてなにかひどく考え込んでいたような支那人は、みんなこんなことを誰かに云われたのだと考えました。山男はもうすっかりかあいそうになって、いまのほうそだよと云おうとしていましたら、外の支那人があわれなしわがれた声で言いました。「/それ、あまり同情ない。わたし商売たたない。わたしおまんまたべない。わたし往生する、それ、あまり同情ない。」山男はもう支那人が、あんまり気の毒になってしまって、おれのからだなどは、支那人が六十銭儲けて宿屋に行って、鯛の頭や菜っ葉汁をたべるかわりにしてくれてやろうとおもいながら答えました[宮澤 1995b : 59]。

山男が登場するもう一つの賢治作品「祭の晩」——団子の代金を払えない山男が里人から酷い目にあわされそうになる物語——についてなら吉本も言及しているが、「入眠幻覚」は引き合いに出されることはなく、一般的な「いじめの問題」として [吉本 2012 : 292-293]、あるいは「銀河鉄道の夜」における鳥捕りの男から誘導される賢治に特有の「絶対的な善意をかえさなければならぬ」感受性の問題 [吉本 2018 : 237-239 ; 2020 : 470-471] として取り上げているだけで、「山男の四月」とも通底する山男と里人を隔てる市場交換の問題にはまったく触れていない。後に触れる最近の柄谷行人の交換様式に基づく世界史の構造とそこに作用している力をめぐる議論であれば——実際には賢治嫌いの柄谷が賢治作品を引用することはないが [柄谷 2010 : 2022 ; 関井・村井・吉田・柄谷 1997] ——この作品に山男の生きている「原遊動性」ないしはA「互酬」と里人のC「商品交換」の衝突、そして山男を助けて彼から過分な返済を受けた少年の内面に呼び起こされる「原遊動性」ないしはA「互酬」を読み込むであろう。「山男の四月」で山男の支那人に対して示す純粹贈与は「原遊動性」に含まれる特徴である。そして、「雪渡り」は11歳以下の特権的な子どもたちと狐たちの間のA「互酬」関係の成立を寿ぐ物語である。

「山男の四月」や「祭の晩」が描き出す平地人の文明による山人に対する苛烈な抑圧は、「雪渡り」の終幕近く次のような一見ほのぼのとした場面のなかにも織り込まれている。

笛がピーと鳴り幕は明るくなって、紺三郎が又出てきて云いました。

「みなさん。今晩の幻燈はこれでおしまひです。今夜みなさんは深く心に留めなければならないことがあります。それは狐のこしらえたものを賢い少しも酔わない人間のお子さんが喰べて下すったという事です。そ

こでみなさんはこれからも、大人になってもうそをつかず人をそねまず私共狐の今迄の悪い評判をすっかり無くしてしまふだらうと思います。閉会の辞です。」狐の生徒はみんな感動して両手を上げたりワーッと立ちあがりました。そしてキラキラ涙をこぼしたのです [宮澤 1995c : 124]。

本来的に民俗譚の世界では人間にとって狐は恐怖の対象であるということを前提にして、また狐が良い動物か悪い動物かという二項対立を前提として、『遠野物語』での悪い狐が「雪渡り」では良い狐に反転している、と吉本は解釈するのであるが、それでは、あまりにも幼稚な話になってしまう。『宮沢賢治の世界』よりも20年ほど前にまとめられた『宮沢賢治』のなかで、吉本は、「なめとこ山の熊」での熊たちによる小十郎の埋葬の場面について、アイヌの「熊送り」(イヨマンテ)の構図を見て取っていた。まさにその吉本をここでは召喚せねばならないだろう。「熊送り」は生命を贈与したものを天に返す儀礼であり、本来は、熊の魂を天に帰すものであるが、「なめとこ山の熊」では、小十郎の魂が天に帰される。この逆転の構図の最中に小十郎は、「熊送り」の本来の相手であり、今まで自分が殺してきた熊たちのことを本質的に思いやることができたのである。良い動物か悪い動物かなどという線引きはもちろんとっくに乗れ越えられている [吉本 2020 : 467 ; 岡本 2006 : 104]。別役実は「雪渡り」について、この「熊送り」に通じる解釈を示している。

つまり、野原をはさんで森には狐の世界があり、村には人間の世界があるのである。狐は人間をだますと信じられており、人間は狐にわなをかけるのであり、それぞれの世界はそれぞれにむきあっている。しかし「雪がすっかり凍って大理石よりも堅くなり、空も冷たい滑らかな青い石の板で出来てあるらし」くなった時、それぞれの世界は道を通じあう。二つ出会いは、このような季節のこのような日に、たまたま起こったことと言えよう [別役 1990 : 168]。

こちらの方がまさに「賢治のモチーフ」「彼の童話についての思想」であり、はるかに妥当性のある読み方であろう [cf. 草山 2011 : 40-46]。これを吉本の表現に合わせれば、「雪渡り」の読者が体験するのは、「その一・小狐の紺三郎」と「その二・狐小学校の幻燈会」からなる構成によって、人間をだますとして狐を恐れる人間の視線から、狐を毘にける人間を恐れる狐の視線への転換ではないのか。そしてそれは『遠野物語』において罪のない「山人」を一方向的に鉄砲で撃ち殺して恥じない「山民」(≡平地民=農民=常民≡文化)の想像力(白昼夢=入眠幻覚)の側から撃ち殺される「山人」(≡動物=自然)の側の想像力の側への立ち位置の転換と言い換えてもいいはずである。この「転換」は先ほど触れた「山男の四月」や「祭の晩」、そして「注文の多い料理店」にも当てはまる。吉本は賢治が「自然」の世界とそこに及んでいる人間による自然に対する「植民」あるいは平地民による山人に対する「植民」の影を見失っていると言わざるを得ない。良い動物としての狐がそこにいるのではない。狐たちは人間による植民の結果として自分たちで学校を作り人間社会に順応すべきことを子供たちに対して如何にも人間の学校を模倣した形で教えなければならないほどには馴化されている。しかし、彼らにだって「野蛮」との濡れ衣に対して反論がないわけではないのだ。そうした恐れや怒りや悲しみや憧れのないまぜに

なった植民地状況を含めて賢治は「ほんたうにもう、どうしてもこんなことがあるやうでしかたない」というのであって、それは単なる「自然まみれ」とは位相を異にしている。

吉本は、賢治作品を構成する重要な単位の一つとして「自然の擬人化」をあくまでも一つのレトリックとして取り出すのであるが〔吉本 2012 : 25-29〕、その取り出し方では結局人間の文明から見下ろす「自然まみれ」に回収されてしまって〔吉本 2012 : 323-325 ; 小林 2023 : 144-145〕、賢治の「ほんたう」には届くことはけてない。狐たちが人間の言葉を話し自分たちの学校で幻燈会を催し人間の子どもたちをそこに招待するのは単なる擬人化ではなく、植民地状況の正しい描写なのである。四郎とかん子を迎えに来た十一歳よりも年長の三人の兄の姿は「黒い影が向かふから来る」と表現されているが、それは植民される狐の自然の世界の側からみた四郎とかん子にとっては少なくとも一瞬ギョッとするような恐怖を感じさせるものだったに違いないのだが〔別役 1990 : 167〕、レトリックとしての「自然の擬人化」で賢治作品を分析する者には、それを感知することができないだろう。吉本は『宮沢賢治』の中で賢治作品における「自然」を以下のように論じている。

ふつう文学にのめりこむ思春期は、おそらく自意識の内紛にひかれ、そこから身近な近親や知友や異性と内紛と葛藤の表現にのめりこんでゆく。宮沢賢治のばあい人間にかえて自然(の景観)へ内攻した。〈自然〉(の景観)にたいしてふつう自然にひきつけられる程度をはるかにこえて、むしろ内紛していった。初めの詩集『春と修羅』(第一集)をよむと、人間関係の迷路にまよいこむのおなじ意味で〈自然〉(の景観)に手をかえ品をかえてのめり、内攻してゆく無限情熱みたいなものがある。人間関係の迷路にむせかえるのおなじ意味で、〈自然〉にむせかえている。わが国の近代の散文や詩の概念が、宮沢賢治の童話や詩の世界に反撥を感じるとすれば、あまりに〈自然〉にむせかえることにたえられないからだ。昭和の文学が詩や散文で無意識と自意識と社会意識をおいかけたとき、宮沢賢治の詩や散文は自然意識をおいかけて、そこから宗教的幻想へのみちをつけようとした。/ ゆるぎない宗教の信仰者にじぶんを仕立てあげるまえに、得意な言葉で自然をつかみとるようになっていた。そこから詩や童話の世界にはいった。人間関係の内紛や葛藤はほとんどないかわりに〈自然〉の景観との交歓や内紛はかぎりが無い。そんな言葉の形式だけが「詩」とか「童話」とかいう概念のちかくなりたっていた。「詩」とか「童話」というすでにある容器を、自然との交換や葛藤や内紛の描写に使ったというのとすこしちがう。/ mental sketch modified(装飾された心象スケッチ)がかれの「詩」だとすれば、mental story modifiedがかれのいう「童話」だった。ではかれのいう mental sketch や mental story というのは、何なのか。眼のまえの風景を舞台装置や背景にして、そのなかに自然の一部品として人間を、樹木とか林とか森とか風とか、動物や生物とかとまったくおなじものとしてはめこんでしまう。その舞台をパノラマのようにみているうちに、いつかじぶんも幻想状態のようにほんやりしてきてパノラマのなかに移行されている。そうなってくるとそのパノラマがじぶんの内部の無意識のスクリーンに心象の風景として転写される。この過程はどこかで完成されるのではなくて、何べんも反復されるうちに記述できるものになってゆく〔吉本 2020 : 499-500、下線部引用者〕。

詩人吉本隆明にとって宮沢賢治は特権的な参照基準であり、詩集『固有時との対話』だけでなく、『心的現象論序説』や『共同幻想論』、そして『柳田国男論集成』などに至るまでが、安藤礼

二が断言しているように、吉本が憧れながら実現不可能な賢治の「直接性」の言語への希求の果てに現れる自己の「空虚」に固有の言葉を与えるために悪戦苦闘の軌跡であった〔安藤 2019：17-22, 98-101〕。ここにも、その「悪戦苦闘の軌跡」の一端が垣間見えている。「自然との交歓」を「自然への内紛」——奇妙な表現だが——と表現するその技量は他者の追隨を許さない。それでも、誰よりも吉本自身が、自然にむせかえることに耐えられないものだから、今福龍太なら「なめとこ山の熊」（後述）を例としながら人間の野生に対する「模倣と交感」として素直に受容するのに対して〔今福 2019：61-94〕、吉本には「生物の秩序と差異を緩和し、ひとつに融かしてしまう代償として、性格の悲劇をひきうけることになっているようにみえる」という〔吉本 2020：468〕。平地民から山民が抑圧されている状況は無視され、その山民の「悲劇」は作家論に還元されてしまう。その文体分析が精緻であればあるほどに、「入眠幻覚」や「自然の擬人化」といった議論の水準から離れることができないようである。

12.

吉本隆明による『遠野物語』の解釈について、もう一つ確認しておかなければならないことがある。骨の髄まで超エリート国家官僚であった柳田が、その日本民俗学萌芽期にあったとしても、果たして「権力」から自由な「無方法」などであり得たのか。つまり『遠野物語』の民俗譚の「新しさ」のなかには、柳田自身による権力的な関与を予想しないのだろうか。今日の研究水準に従えば、『遠野物語』は、吉本の見えるような「未開の状態をうかがえる」素材などではなく、柳田個人における「宗教・権威・権力のつながり方をよく示している」〔吉本 2015：291〕テキストであることがわかっている。

そのことをわたしたちは単に否定的な意味で言うのではない。デヴィッド・グレーバーの革命理論がまさにクロポトキンの『相互扶助論』の上に立脚するものであったこと、それが石牟礼道子と渡辺京二の目の前で困窮する者に対する自然な惻隱の情に基づく実践的な精神に近似したものであったことには既に触れてきたが〔小林 2023：125〕、いま『遠野物語』を参照してきたところで、改めて注目すべきは、柳田国男もまた、生涯にわたってクロポトキン主義者であった、という絳秀実と木藤亮太によって明かされた事実である〔絳・木藤 2017〕。また、これに先行して柄谷行人の『遊動論』は、柳田民俗学の本質を、山人から山民に受け継がれ、また常民の固有信仰のなかに保存された、水田農耕以前の「協同自助」という「山人の思想」を探索しこれを常民に伝えることであるとした〔柄谷 2014〕。これらの業績によって柳田国男がまさに「日本の知」の最も重要な一環であることが再確認されたといってよい。わたしたちがここで柳田に言及するのも、こうした最近の研究動向にも触発されて、柳田自身におけるこの一見奇妙なアナキズムの可能性に引き寄せられたからにはほかならない。

柳田におけるクロポトキン主義と独自の祖霊崇拜を中核とする「固有信仰」論の結びつきは、「ボラーノの広場」に結晶する法華経教徒たる宮澤賢治による協同組合論ならびに水俣における石牟礼道子のコミュニケーションの思想と実践との比較研究を誘導する。アソシエーションと「固有信仰」の問題はわたしたちの想定している近代における「自然」と関連していることは言うまでもない。わたしたちが、20世紀初頭からのインド・ケーララ地方におけるカーストを単位とした所謂コミュ

ナル利益団体の結成と、それらによる各地域社会におけるヒンドゥー寺院を中心としたコミュニティの再編成を研究対象として見据えたとき、この賢治と柳田あるいは柄谷、そして石牟礼の比較研究は、彼らに深く関わった吉本の視点も踏まえて、貴重な示唆を与えてくれることだろう。

「山人」が「平地人＝常民」の側から名指された先住異民族の末裔とされる以上、そこには否応なく「植民」や「植民地主義」の問題が付いて回る。賢治と石牟礼が、それぞれの根ざしていた辺境の土地の植民地状況のなかで、「山神山人」の姿とその背後にある「自然」の意義を全身全霊でもって感受していたのに対して、吉本は、『遠野物語』を強引に解釈することで、「山神山人」を近代国民国家日本の「国民」を末裔とする「平地人」ないしは「常民」による幻想として資料化し、そこにある植民地主義の問題を等閑視してしまった。柳田自身における「山人」への視線においても帝国主義時代の植民地主義と天皇制国家の支配統治を前提とする限界を免れていない。柄谷行人の『遊動論』はこうしたポストコロニアル研究による全面的な否定から柳田を、上記のような視点から救い出そうとする。その意図と意義にわたしたちは基本的に同意する。しかし、柄谷が逆にポストコロニアル研究による柳田批判を全否定しているのに関しては、検証しなければならない点も少なくない。

13.

柳田国男の山人論に言及する場合、最初に必ず引用され人口にもよく膾炙しているのが、1910年（明治42年）に刊行された『遠野物語』の冒頭に掲げられた次の序文である。

思ふに遠野郷にはこの類の物語なほ数百件あるならん。我々はより多くを聞かんことを切望す。国内の山村にして遠野よりさらに物深き所には、また無数の山神山人の伝説あるべし。国内の山村にして遠野より更に物深き所にはまた無数の山神山人の伝説あるべし。願はくば之を語りて平地人を戦慄せしめよ。この書のごときは陳勝呉広のみ[柳田 1997a : 9]。

最近でも、その解釈に諸説ある怪しくも魅惑的なアジテーションに心惹かれた一人に、グレーバーに倣ってアナキズム人類学を標榜する松村圭一郎がいる。松村は、エチオピアをフィールドとして、そこから「国家へ抗する社会」への関心を深めていったのみならず[松村 2017 ; 2021]、最近、自身が水俣の出身であることをも一つの契機として、水俣と石牟礼道子に関する著作も発表している[松村 2023]。彼は、この『遠野物語』の序文に喚起されて、日本における「国家に抗する社会」の实在について以下のように語りはじめる。国家の起源をそこに求めた吉本隆明とは正反対のアプローチである。

柳田国男が『遠野物語』の冒頭に書いた一文は、明治末になっても山人の世界が平地民にとって異質な存在でありつづけていたことを印象付ける。(中略) / 柳田は、日本人が「多数の種族の混成」であることを前提に、山に暮らす山人が日本列島の先住民だった可能性について探求した。鬼、天狗、山姥……。日本の民話には「山」という場所への恐れと憧れが織り込まれている。山は、つねに国家に抗う「まつろわぬ民」の住処だったのだ。 / 宮崎県の椎葉村を訪れたとき、柳田は人びとが富を平等に均分していることに感動

している（「九州南部地方の民風」『柳田国男 山人論集成』所収）。／ 柳田にとって、そこは社会主義の理想を実現した奇跡的なユートピアだった。戦後まで長く狩猟や焼畑で生計を立てていた椎葉村では、山の土地はすべて村の共有地だった。そして畑地などが多い家にはすくなく、あまりない家には多くの山の土地を割りあててことで、貧富の差がひろがらないようにしていた。（中略）／ 柳田は、この平等主義が高い理想のもとで実現したわけではないという。そこには平地とはまったく異なる土地に対する思想があり、それが土地の平等な配分というやり方に自然とつながったのだ、と述べている。／これはスコットが描いた東南アジアの山地民の姿とも一致する。国家から距離を置いた人びとは、自分たちの社会が国家のように階層的で抑圧的な場所にならないよう、慎重に平等な社会構造を維持しようとした。山の民は、国家空間にとりこまれないために、あるいは自分たちの内側から国家がうまれぬように、あえて平地とは真逆の「国家に抗する社会」をつくりだしてきたのだ〔松村 2021：39-42〕。

ここではまずは、松村が『遠野物語』の序文からいきなり椎葉村での「国家に抗する社会」へと飛躍するところから来る小さからぬ違和感について、いくらかの註釈を付記することからはじめよう。松村は、柳田国男が、『ゾミア』の著者ジェームズ・スコットと同様に——中国南部からインドシナ半島北部にかけての山岳地帯には多くの少数民族が繰り返し国家の領域から逃れでてきたという〔スコット 2013〕——、非国家空間を描いたと認識しているのだが〔松村 2021：42〕、事態はそれほど単純ではない。そのことは、「国家に抗する社会」の裏付けとなる椎葉村で土地の共同所有とともに根づく生産における「協同自助」の精神に注目する柄谷行人の『遊動論』についても同様である。『遊動論』は、『世界史の構造』および『力と交換様式』において展開されている壮大な歴史哲学、つまり、下部構造＝生産様式によって上部構造＝政治的・観念的なものが規定されるとするマルクス主義の史的唯物論を、下部構造＝交換様式として組み替える思索の一部として位置付けられている。

先住民は追われて山人となった。その後に山地に移住してきた人々がいる。彼らは山民である。彼らは狩猟採集をするとはいえ、すでに農業技術をもっていた。柳田の考えでは、彼らはいわば、武士＝農民であった。彼らは平地に水田稲作とそれを統治する国家ができたあとに、それから逃れた者であり、平地世界と対抗すると同時に交易していた。東国や西国の武士も起源においてこのような山民であったといえる。その中で、武士が平地ないし中央に去ったあとに残ったのが、現在の山民である。／したがって、山民は平地人と対立しながらも、相互に依存する関係にある。一方、純粋に狩猟採集民であった山人は、このような山民とは異なるはずである。しかし、実際に、山人を見出すことはできない。ただ、山民のあり方からそれを窺い知ることができるだけである。柳田が山人について取り組みはじめたのは、椎葉村の山民に会って以後である〔柄谷 2014：71〕。

椎葉村で柳田が驚いたのは、「彼等の土地に対する思想が、平地に於ける我々の思想と異なって居る」ことである。柳田にとって貴重だったのは、彼らの中に残っている「思想」である。山民における共同所有の観念は、〔狩猟と焼畑農耕という〕遊動的な生活からきたものだ。彼らは異民族であるとは見なされていない。ゆえに、山人ではなく、山民である。しかし、「思想」において、山民は山人と同じである。柳田はその思想を「社

会主義」と呼んだ。柳田のいう社会主義は、人々の自治と相互扶助、つまり「協同自助」にもとづく。それは根本的に遊動性と切り離せないのである。山民が現存するのに対して、山人は見つからない。しかし、山人の「思想」は確実に存在する。山人は幻想ではない。それは「思想」として存在するのだ。／『遠野物語』の「序」で、柳田はいう。《国内の山村にして遠野よりさらに物深き所には、また無数の山神山人の伝説あるべし。願はくば之を語りて平地人を戦慄せしめよ》。柳田がこう書いたのは、椎葉村で「協同自助」の実践を見て衝撃を受けたからだ、(中略)すなわち、柳田が伝えて平地人を「戦慄」させようとしたのは、怪異譚ではなく、山村に目撃した、別の社会、別の生き方なのだ。平地人にとってはありえないことが、現にあった。怪異というべきは、このことではないか[柄谷 2014 : 72-73]。

柳田国男にとって、農政学は協同組合に集約される。とすれば、彼が、“山人”に注目したのは、農政学を離れることではなかった。民俗学と見える彼の著作は、平地人、つまり稲作農民に、かつてありえたものを想起させ、それが不可能ではないと悟らせるために書かれた。彼が、“山人”に見出したものは「協同自助」をもたらす基礎的条件としての遊動性であった。／今や狩猟採集民は平地には存在できない。彼らはかつて平地にいたが、追われて山に逃げたのである。そして彼らを追いつめた平地の農耕民からは、不気味な“山人”と見なされている[柄谷 2014 : 80-81]。

柳田民俗学が、経世済民を求めて、山人から山民に受け継がれた「協同自助」の思想を探り、これを平地民＝常民に伝え、農村の自立的な協同組合を実現しようとしたという柄谷による画期的といってよい柳田山人論の解釈を、わたしたちは、基本的に支持するが、確認しておかなければならない問題がいくらか残されている。

14.

まず、少なくとも初期の柳田の議論においては、明治期の日本神話の記述を前提とした歴史観、すなわち天皇家の先祖が先住民を辺境へと追いつめていくという抗争史において「敗者」とならざるをえなかった先住民の来歴として柳田が夢想した「山人」と、山間部で生活する「山民」とが明確に区別されていることを確認しよう [大塚 (編) 2013 : 44 ; 赤坂 1991 : 75-103]。松村はともかく、柄谷はこのことをもちろん認識している [柄谷 2014 : 71]。『遠野物語』は前者に、遠野物語と同じ年に発表されている「九州南部地方の民風」は、『後狩詞記』(明治41年、1909年)とともに、後者に属す。松村や柄谷による柳田の引用に対するわたしたちの違和感は、この異質なものをいきなり結び合わされているところから来ている。

『遠野物語』の本文における「山人」たちは、既に見てきた三の物語のような「不気味な“山人”」が「まつろわぬ民」を間接的に表現しているとしても、どうみても椎葉村のようなユートピアを想像させるものではない。たとえば、「山人」とおぼしき「恐ろしい人」にさらわれた上郷村の民家の或る娘の証言とされる伝聞によれば、

七 其人は如何なる人かと問うに、自分には並の人間と見ゆれど、たゞ丈極めて高く眼の色少し凄しと思はる。子供の幾人か産みたれど、我に似ざれば我子に非ずと云ひて食ふにや殺すにや、皆何れへか持去りて

しまふ也と云う。(中略)一市間に一度か二度、おなじやうなる人四五人集り来て、何事かを話を為し、やがて何方へかに出ていきなり。食物など外より持ち来るを見れば町へも出ることならん[柳田 1997a : 16]。

確かに「不気味」である。彼らは、平地から女をさらってきてその女に産ませた子供を遺棄して養育することなく、仲間は4～5人しかおらず（他の多くの物語では山人の仲間が登場することさえない）、また食糧を自給できているわけでもなさそうである。「国家に抗する社会」のその社会性を示唆するものがここにはなにも見受けられないのである。仮に「山人」の範疇を、鬼、天狗、山姥から、河童にまで広げるならば（河童を鬼、天狗、山姥あるいは狐と区別する特段の要件が『遠野物語』のテキストに認められるわけではない）、平地民と山人の関係はさらにおどろおどろしいものとならざるえない。

五五 川には河童多く住めり。猿ヶ石川殊に多し。松崎村の川端の家にて、二代まで続けて河童の子を孕みたる者あり。生まれし子は切り刻みて一升樽に入れ、土中に埋めたり。其形極めて醜怪なるものなりき[柳田 1997a : 29]。

こうした民譚そのものについては、女と間男のあいだに生まれた子供をイエを守るために犠牲に供したといった事実があり、その間、男が河童に、父のわからぬ子が水掻のある河童の子に転じることで、事実を疎外した幻想の事実譚が構成された、などの解釈がされてきたが[三浦 2014 : 212-217]、ここでの論点は、そのような怪異の解釈にあるのではなく、こうした平地民の視点による山人たちの怪異譚を主体とする山人論と、それとは別の実在する山民たちの民俗誌としての山民論の区別である。つまり、後者の「山民」のひとつの事例である椎葉村はあくまでも「奇跡」なのであって、山村のどこもが椎葉村のようであったわけではない。『遠野物語』に椎葉村のユートピアの痕跡はどこにも認められないのである。それなのに、その「序」で戦慄せよとした対象が椎葉村的な山人の「協同自助」の思想だといえるのはいかにも蓋然性が低いと言わざるを得ない。

1926年（大正15年）に刊行された『山の人生』の冒頭に掲げられたこれも有名な西美濃での親子心中未遂事件の物語は「山民」の悲惨な事例と言えるだろう。これは民俗学的な聞き書きではなく、裁判資料をもとに、つまり完全に実話として語られている。「故郷七十年」によれば、1902年に法制局参事官に任ぜられた柳田は、犯罪者の特赦に関する事務に携わっており、予審調書など膨大な裁判関係資料を読みふけたという[柳田 1997c : 152-153]。以下の『山の人生』冒頭に掲げられた親子心中未遂事件の物語はそうした役所の文書に基づいて記述されたものと推測される。柄谷も柳田の農村の飢餓に対峙する経世済民の精神をそこから窺い知ることのできるテキストとして引用している[柄谷 2014 : 60-61]。

三十年あまり前、世間のひどく不景気であった年に、西美濃の山の中で炭を焼く五十ばかりの男が、子供を二人まで、鉞で斫り殺したことがあった。／ 女房はとくに死んで、あとには十三になる男の子が一人あった。そこへどうした事情であったか、同じ歳くらゐの小娘を貰って来て、山の炭焼小屋で一緒に育て、居た。

(中略) 何としても炭は売れず、何度里へ降りても、いつも一合の米も手に入らなかった。最後の日にも空手で戻って来て、飢ゑきつて居る小さい者の顔を見るのがつらさに、ずっと小屋の奥へ入って昼寝をしてしまった。／ 眼がさめて見ると、小屋の口一ぱいに夕日がさして居た。秋の末の事であったと謂う。二人の子供がその日当りの処にしやがんで、頻りに何かして居るので、傍へ行つて見たら、一生懸命に仕事に使う大きな斧を磨いで居た。阿爺、此でわしたちを殺して呉れと謂ったそうである。そうして入り口の材木を枕にして、二人ながら仰向けに寝たそうである。それを見るとくらくとして、前後の考も無く二人の首を打落してしまった。それで自分は死ぬことが出来なくて、やがて捕らへられて牢に入れられた。／ (中略)私は仔細あって只一度、比一件書類を読んで見たことがあるが、今は既にあの偉大なる人間苦の記録も、どこかの長持の底で触ばみ朽ちつゝあるであろう。(中略)我々が空想で描いて見る世界よりも、隠れた現実の方が遥かに物深い。又我々をして考へせしめる。是は今自分の説こうとする問題と直接関係はないのだが、斯んな機会でも無いと思ひ出すことも無く、また何人も耳を貸さうとはしまいから、序文の代わりに書き残して置くのである [柳田 1997b : 487]。

「平地人を戦慄せしめ」るべく選択されたのであろうこのとりわけ悲惨な物語は、「まつろわぬ民」「山人」というよりも、国家に属す平地人の社会の辺境に取り込まれた「山民」の末路の物語ということになる。ほかに、『山の人生』の本文には、むやみに飯や酒を欲しがり平地人にそれらを恵んでもらったり、握り飯を代償に骨折り仕事を引き受ける「山人」の頹落した姿が語られてもいる [柳田 1997b : 564-569]。こうした平地民に馴化された山人ないしは山民たちの姿は、後で賢治論においてみるクレオール的な状況の片鱗を平地民の側から見せられているとも考えられるが、いずれにしても、彼らが「社会主義の理想を実現した奇跡的なユートピア」に暮らしているとはどうも考えられず、それどころか、基本的な相互扶助を保証する社会性そのものが失われている。

柳田が見出す「社会主義の理想」あるいは原始共産制は、いわゆる異民族のものではない。柳田の言う「天孫人種」の一員でありながら「文明化された」地域を「取り囲む」ようにして、その「末端を占めている」のである。(中略)「九州南部地方の民風」で柳田は、九州の「此地方一帯の様子が植民地である」ことは「北海道の石狩南部よりも却って甚だしい位」だという。金融資本に浸食されているからである。だが、「彼地にありては旧土人といふのが異人種たる『アイヌ』で、此に於ては先住民は同じ日本人である」(『全集』23、六二九頁)。つまり、「社会主義の理想」が見出せるのは、自民族の周縁部分において、ということになる [絳・木藤 2017 : 166-167]。

このことは、続く『石神問答』や『遠野物語』と対照してみれば明らかとなる。前者では、「シャクジン」等と呼ばれる石神が、日本人と異民族との境界に立てられた「隘勇線」のごときものと想定されている(柳田が日本の先住民族を「隘勇線」で隔てられた台湾先住民に重ね合わされていることについては、多くの指摘がある)。しかし、石神=隘勇線の向こう側の「社会」がいかなるものか——原始共産制なのか否か——は、ほとんど顧慮されることがない。『遠野物語』についても同様である。そこでは村の常民たちが山人たちと交通しているが(通婚さえ存在する)、山人たちは「社会」を構成している様子がなく、椎葉村におけるような発見は望むべくもないのである [絳・木藤 2017 : 167]。

柳田において山人の社会がいかなるものかほとんど顧慮されることがないという問題については後に改めて言及することとして、『遠野物語』でその内実が「ほとんど顧慮されることがない」不気味な山人たちが、『後狩詞記』における椎葉村のような「協同自助」の精神に結び付けられるとする柄谷のその根拠は、柳田が確立された民俗学を知る前にハインリヒ・ハイネの『流刑の神々』（柳田の訳では『諸神流竄記』）を読んでいたことである。そのハイネは、ユダヤ系であるが故にドイツ民族主義から離れた民俗学的系譜にあり、しかもそのハイネはマルクスとの密接な関係が認知された上でのハイネであるという〔柄谷 2014：83〕。

『遠野物語』「序」における柳田の唐突で激越な文句は、『共産党宣言』でマルクスが書いた言葉を想起させる。《一つの妖怪がヨーロッパをさまよっている——共産主義という妖怪が。旧ヨーロッパのあらゆる権力が、この妖怪を退治するために神聖な同盟を結んでいる》。実際、柳田はそれを意識していた可能性がある。日本で幸徳秋水らによる翻訳が出たのが一九〇四年であり、『遠野物語』が刊行されたのは大逆事件の年（一九一〇年）である。これらがたんなる符合であるとしても、少なくとも、柳田が「山人」と社会主義を結びつけていたことは、椎葉村について書いたものから見て明瞭である。柳田は、妖怪についての考えを、ハイネの『流刑の神々』から学んだといっている。つまり、ヨーロッパでは、キリスト教が入ってきたために追われた従来の神々が妖怪になったという。だが、ハイネについてよく知っていた柳田は、ハイネとマルクスの関係についても知っていたはずである。ちなみに、マルクス（一八一八～一八八三）はハイネ（一七九七～一八五六）と一八四三年から二年ほど、亡命先のパリで親しくつきあった。ハイネが『流刑の神々』（一八五三年刊）を構想したのは、この時期である。その後、一八四八年にマルクスはエンゲルスとともに『共産党宣言』を刊行した〔柄谷 2014：76-77〕。

ハイネによれば、ヨーロッパの森の中にいる妖怪は、キリスト教が到来する前に信仰されていた神々であった。しかし、このような神々が頹落したことは、単なる宗教的現象ではなかった。実際、抑圧されたのは神々だけではない。何よりもまず、人間なのだ。妖怪にされたのは、神々よりも人間であった。たとえば、ミシュレが『魔女』で書いたように、魔女ないし魔女に従う者として処刑されたのは、何らかのかたちで固有信仰を保持した人々であった。彼らは「山」ではないが、「森」の中に逃げたのである〔柄谷 2014：83-84〕。

柄谷や『流刑の神々』の記者でもある小澤俊夫のようにハイネの柳田民俗学への影響を重く見る立場の一方で〔小澤 1980〕、絃・木藤によれば、固有信仰論を説く柳田は「信仰のない人」であり革命的ロマン主義者としてのハイネに抵抗感をもっており、『流刑の神々』を「滑稽的に」書かれた作品と評していたことを強調し、柄谷によるマルクス＝ハイネ説に疑問を呈し、アナトール・フランスからの影響の方がはるかに大きいとしている〔絃・木藤 2017：185-189〕。わたしたちは、このあたりの判断を留保せざるを得ない。いずれにしても、そもそも『遠野物語』に『流刑の神々』の引用があるわけでもなく、『後狩詞記』の引用さえないのであるから、「魔女」の存在から森に追いつめられた古代ギリシア・ローマの固有信仰をもった人たちの存在をハイネやミシュレのように想起できるというのと同様に、『遠野物語』の読者にも不気味な「山人」の姿から椎葉村のような樂園の頹落を想像できる、などということはあるそうもないし、柳田がそれを

読者に期待したとも考えにくい。柳田自身が、＜日本の「山人」は減んだが、その「自立扶助」の思想は、「山民」を通じて、平地人の稲作農民以前の固有信仰のなかに保存されている＞とのアイデアを明確に意識したのは〔柄谷 2014：195〕、柄谷の引用からも明らかなように〔柄谷 2014：84-86〕、早くても「山人外伝資料」（1913年）や「山人考」（1917年）の段階、あるいは「山の人生」（1926年）の段階であって、『遠野物語』（1910年）の序文にさかのぼってこれを投影するのはやや強引で性急すぎるように思われる。それが、一気に柳田の「可能性の中心」を掴んでしまう柄谷独特の思考様式なのだととしてもである〔cf. 柄谷 1978〕。

15.

『遠野物語』だけでなく、「山の人生」に至ってもなお、先住異民族の末裔たる「山人」の元々有していた「遊動性」に基づく「協同自助」の思想が日本民族の「山民」に受け継がれている、ないしは奇跡的に一部の「山民」に残存している「遊動性」に基づく「協同自助」の思想は元々「山人」から受け継がれたものだとする柄谷が柳田の山人論を解釈する手つきには曖昧さが付きまとう。それは柳田自身の曖昧さとも言えよう。椎葉村以外では、山民が山人をいきなり撃ち殺してしまうし、山人も山民も飢えていて、平地民におもねって空腹を満たすほかない。ちなみに、山人から山民への文化の伝承について『流刑の神々』から得られる情報はなにもない〔ハイネ 1980〕。

現在のわたしたちなら、よりリアルな資料を参照することができる。既に参照した今福龍太の賢治論において、「なめとこ山の熊」を解釈する上で、ウィリアム・フォークナーの小説「熊」およびエドワード・カーティスの写真集『北米インディアン』のなかの「熊の腹」を比較資料として取り上げて、山人から山民への文化の伝承の過程を以下のように論じている。そこでは、「共同自助」に直接言及してはいないのだが、おそらくそれと分かち難いものであろう、吉本いうところの「自然まみれ」が表現されている。

森に侵入して野生獣を狩る「猟師」とはそもそもいかなる存在だったのでしょうか。アメリカインディアンが、いまだ自然物との「融即」、すなわち別個であると思われる二者を区別せずに同一化して考えるような、身体的・精神的相互浸透の関係を野生獣とのあいだ打ち立てていた一九世紀前半、アメリカ開拓時代において中西部の森や溪谷地帯に奥深く分け入って熊、ビーバー、鹿、白イタチなどの毛皮を求めた白人の猟師＝罫師とは、野生にもっとも近いところまで近づく宿命をおびた特異な者たちでした。彼らの目的は獣を狩り、毛皮を剥ぎ取り、それを売りさばくことでしたが、ハンターたちの雇用者である毛皮交易人たちのもつ近代的な功利主義とはちがって、森や荒野の最前線で野生に直接接触する猟師たちは、みずからの魂を、野生獣やそれと一体化した先住民たちの世界にかぎりなく浸透させてゆく必要に迫られていました。そうでなければ野生獣と出遭うことはできなかったからです。アメリカ開拓時代の猟師は人間の属する身体領域を超えて動物的身体へと入っていくことで、獲物を獲るだけでなく、野生の体現する叡智の源に触れることになりました。獣と格闘し、殺し殺される関係に置かれることは、敵味方に分かれての殺戮合戦などではなく、むしろ魂の交感をめぐる神聖な儀式であることを、一部の罫師たちは直感していたのです。ここでいう交感とは意識と身体の両面において、人間と自然とが深く響き合い、ほとんど合体するような感覚のことです。

こうして開拓者や漁師としての白人のなかにも、インディアンの世界観に限りなく近づいていく者たちが現れたのです。しばしばそうした人々はあまりに野生の領域に近づきすぎたため、近代資本主義の要請する毛皮を採取る存在であることから離脱してインディアン社会に入り込み、インディアンの女と結ばれ、北米で「メティス」と呼ばれることになる混血児を産んでゆくことになりました [今福 2019 : 68-69]。

柄谷も指摘する通り、柳田は山人と山民との関係の日本だけに限られない普遍性を知っていたのであるから [柄谷 2014 : 80]、北米での以上のような議論を賢治だけでなく柳田民俗学と付き合わせることもあって良いはずである。あるいは、現代イタリアの小説家パオロ・コニエッティの出世作『帰れない山』（原著2016年刊）にも、以下のようなくだりがある。山人からその文化を継承する山民が最近まで辛うじて残存していたことを示唆している。山民にあたる友人のブルーノと都会育ちの主人公との会話である。

「俺はこの仕事[石工や大工]をするために生まれてきたわけじゃない」「じゃあ、なにをするために生まれてきたんだ?」「山男だよ」そう口にしたとき、ブルーノの面持ちは真剣そのものだった。「山男」という言葉は、祖先の話をするブルーノの口から二、三度聞いただけだった。子どものころから探検を続けてきた森や、元の荒地に戻ってしまった田畑、倒壊しかかっている廃屋などを介して、ブルーノがその生活ぶりを知るに至った、昔ながらの山の民だ [コニエッティ 2018 : 170-171]。

「擬乳糖素というのは、仔牛の胃の一部から採るんだ」とブルーノは説明した。「考えてみよう。母牛の乳を消化するうえで仔牛にとって欠かせない胃を、俺たち人間が取り出して、チーズを作るために利用するんだ。すごいと思わないか? だけど、恐ろしいことでもある。仔牛の胃のその部分がないと、チーズは作れないんだ」「そんなこと、誰が最初に発見したんだろう」僕は言った。「野生人だよ」「野生人?」「かつて森で暮らしていた古代人を、俺たちはそう呼んでるんだ。髪も髭も伸び放題、木の葉で全身を覆っていた。ときおり集落にやってくるもんだから、村人たちは怖がっていたけれど、それでも欠かさず彼のために食べものを家の外に置いてやっていた。擬乳糖素の使い方を教えてくれたお礼にね」「樹木のようにだったという言い伝えの人か?」「獣のようでもあり、人のようでもあり、樹木のようでもあった」「このあたりの言葉ではなんて言うんだ?」「野生人」[コニエッティ 2018 : 198-199]。

「インディアン」や「野生人」を「山人」、「漁師=罟師」や「山男」を「山民」を置き換えれば、柄谷の文脈と符合しよう。こうした今福の議論を踏まえれば、山人から山民に受け継がれた「共同自助」の精神は自然への「模倣と交感」つまり「自然まみれ」の精神と分かち難く結びついていたのであろうことを予想せずにはいられないのではなからうか。ただし、19世紀前半のフォクナーやカーティスの時代に「野生インディアン」の文化が「メティス」を通じてまだ辛うじて生き残っていたのに対して [今福 2019 : 69]、20世紀東北の山人のそれは、妖怪の姿や平地民への馴化、ないしは飢餓状態にまで零落してしまっている。現代にあって馴化を拒んだ最後の山民ブルーノは死の直前まで馴化した従兄弟たちから食料を与えられていたが（協同自助の精神が彼らの内で辛うじて生きていたのである）、資本主義経済に適応できずに結婚生活をも破綻させ山中での孤独な死を迎える [コニエッティ 2018 : 242]。「なめとこ山の熊」における小十郎はブルー

ノに似ているが、町の商人にバカにされ買い叩かれながらもしかたなく熊を撃って暮らす以外になかったこの猟師は、最後に熊に殺され、かつ熊たちによって葬送される [宮澤 1995a]。ちなみに、『流刑の神々』におけるインフォーマントである鯨漁師のニール・アンデルセンによる鯨についての語りには、小十郎による熊についての語りに似た、キリスト教にもギリシア・ローマ的な宗教にも属さない、原初的な自然崇拜の印象がともなう [ハイネ 1980: 154]。柳田は山人の思想を常民の祖霊崇拜を核とする「固有信仰」の中を探ろうとしていた、と柄谷は解釈し、そこには山人論と交代するように現れる柳田の狼への関心、つまり山の神の使令としてではなく神そのものとしての狼への関心を取り上げているところなどから、自然への「模倣と交感」への接続の可能性も視野に入ってくるが、柄谷の眼目はあくまでも遊動性、「山人すなわち遊動的な狩猟採集民の代補」であって [柄谷 2014: 116-120]、自然への「模倣と交感」との接続の見通しは今のところ立っていない。

16.

柄谷の柳田国男論に関連して、柳田の一国民俗学とそれともなう植民地主義の問題について、確認しておくべきことがある。桂と木藤は、あの「山の人生」冒頭に置かれた親子心中未遂事件のテキストを、その事実性においてではなく（実は既に多くの疑義が提出されている）、あくまでも元法制局参事官柳田国男によるレトリックの効果の問題として把握し、ソフォクレスの『アンティゴネー』とそれを論じたヘーゲルの『精神現象学』および『法の哲学』と比較して、目の覚めるような分析を提示している。ヘーゲルが『アンティゴネー』のなかに、国家の法の家族の法に対する勝利を見出しているわけだが、柳田が古代的な「ヒメ・ヒコ制」と関連させて意識していた姉弟の掟＝家族の法は、アンティゴネーの兄妹の場合と同じく、国法に背くものであって、それは国法の前で無化されなければならないという、柳田のイロニー的な語りとして、読むことができる [桂・木藤 2017: 253-256]。

重要なことは、男が死ぬことができずに法に服したのである。ここでは『アンティゴネー』と同様に、国法が勝利している。そのことを、明治国家の元法制局参事官・柳田は前提としながら、この話を語っている。そのことは揺るがない。国法の勝利は、刑に服した男が、一〇年ほどへて、「特赦」で世間に出てきたと告げるところにも宣言されている。(中略)アンティゴネーの家族の論理は、国法の前で、死刑をもって物質的に無化されなければならなかったが、いかようにも「無化」できないイロニーは残っている。家族の法は、国法の下でイロニーとして存続し続ける。『山の人生』においても、それは同様だろう。国法は、それを許すことはなく、父親を労働＝懲役に赴かせ、その無化を試みるが、一方では、「特赦」というかたちで、イロニーを認めるのである。国法の普遍性なるものは「すべて——ではない」(ラカン)がゆえに犯罪は必ず起こり、イロニーは不断に回帰する [桂・木藤 2017: 257-259]。

柄谷は、一九三〇年代において、つまり「五族協和」や「東亜新秩序」が唱えられ、そのような時代状況に対応して比較民俗学や世界民俗学が提唱される時代において、柳田の一国民俗学はこれに抵抗する反時代的なものであったのであり、しかもこの抵抗は、農業政策や大正デモクラ

シーなど、一国民俗学以前に彼の企てが農村を犠牲にしての殖産興業政策に敗北してきた結果、やむなくとった形態であることを知っておくべきだとする〔柄谷 2014：9-10〕。この指摘自体は適切なものであろう。しかし、その「失敗」が物語っているように、柳田は自分自身がその内部において政策を企てるべき日本国家、そして常民だけでなく、山人・山民もがそこに従属すべき日本国家という前提をまったく疑っていないのである。したがって、「実験の史学」として柳田が唱えた一国民俗学は内閉的なナショナリズムとは峻別されなければならないという柄谷の主張〔柄谷 2014：115〕に必ずしも同意することはできない。

また、宮中祭祀と村々の小さなお宮の祭祀の類似性をもって「常民」の範疇に天皇までも含めてしまう柳田は、——この判断そのものに疑義のあることは今おくとして——確かに天皇を国家権力と結びつける天皇制への批判であり国家神道への批判であるという柄谷の指摘も間違いはない。『先祖の話』は、氏神を信じるからこそ、若者を外地に送って死なせる国家を認めないのだ〔柄谷 2014：23-25〕。ただし、その場合に「氏神や神社を否定しないのと同じ」文脈で「天皇を否定しない」〔柄谷 2014：25〕というもう一つの側面を見過ごしてよいものだろうか。「遊動性」という観点に立った時、椎葉村での祭祀がまさにそうであったように、村々の氏神祭祀の価値を認めるのに天皇などまったく必要はないはずである。戦前の天皇制を相対化する方便という見方もあろうが、柳田の天皇への態度はそのようなものではありえないだろう。足尾鉍毒事件に際して一片の同情も示さず田中耕造による天皇への直訴を嫌悪し、戦後、王殺しを含む『金枝篇』の翻訳にさえ抵抗感を露わにした柳田である。柳田のリベラリズムが尊王と一体のものであることを忘れてはならない〔桂・木藤 2017：210, 336〕。

したがって、松村のように、柳田の山人論、山民論ともに、その内容を「国家に抗する社会」と単純に結びつけることには慎重にならざるを得ない。以下においても重ねて確認されるように、柳田自身の思想において山人・山民によって体现される「自然」は近代国民国家日本によって体现される「文化」に恭順していなくてはならないのである。「協同自助」や「協同組合」にしても、柳田はそれを天皇制国家の存在を前提としてその内部に位置づけていた〔桂・木藤 2017：92〕。柄谷が柳田から抽出しようとする「山人」の思想は、多分に柄谷の思想なのであって、柳田のそれとは同じものとは言いがたい。

「ナショナリズム時代の植民地文学」として柳田民俗学は、山人論だけでなく、山民論においても、近代国民国家日本という枠組みがあくまでも前提となっている。民俗学の理論については未だ手探りの段階にあった『遠野物語』であるが、その続編にあたる『山の人生』の「自序」には、具体的なこの学問の意義がはっきりと表明されている。

なるほど此本には賛否の意見を学者に求めるだけの、纏まった結論といふものは無いかも知れぬが、それでも自分たち一派の主張として、新しい知識を求めることばかりが学問であること、之を求める手段には、是まで一向に人に顧みられなかった方面が多々あって、それに今我々が手を着けて居るのだといふこと、天然の現象の最も大切な一部分、即ち同胞国民の多数者の数千年間の行為と感想と経験とが、嘗て観察し記録した攻究せられなかったのは不当だと云うこと、今後の社会改造の準備にはそれが痛切に必要であると云うこと、は、少なくとも実地を以て之を例証して居る積りである〔柳田 1997b：485、傍点引用者〕。

民衆の文化に心を寄せているかのような物言いだ、[「同胞国民の多数者の数千年間の行為と感想と経験」とあるのを見逃してはならない。『山の人生』で語られているのだから、「同胞国民の多数者」のなかに「山民」もどうやら含まれるようだが、「山人」の方はそこに含まれないことは明らかである。つまり「アイヌ」がそうであったように「山人」は異民族として他者化され、同時に何の疑問も抱かれないままに同化政策の対象とされるか、そうでなければ絶滅されたことになる。1934年（昭和9年）の『民間伝承論』でも、既に「山人」や異民族の影さえないばかりか、「山民」も列島における文化の多様性のうちに溶解されてしまう。ここでは、「日本郷土の特色」が、乏しい方言周圏論の成果だけを根拠として、二義的な「多様性」を認めつつも、「単一性」が一義的に「我々日本国民」にまったく有無を言わせぬ構えでもって押しつけられている。

日本の郷土史研究の必要な一つの点は、日本が元来諸外国と異った国であって、翻訳の概念を以て我々の国土の研究を推断することが出来ないことである。地理学の上から見ても、この細長い列島国は実に複雑であって、南と北とを同日に語ることは出来ないことは明白であるが、また一つの山を隔て、雨量が非常にちがひ、或いは川筋・盆地・平野・岬・島といふ風に地形の違いも実に多く、従うて是が人間生活に交渉する点も多種多様である。斯くも複雑な日本人の生活と社会を一様に見ようとするのは、実際出来ぬ相談であることは明らかである。しかも此国土の中に一つの種族が行き亘って居ることは、国としては非凡であるといはざるを得ない。仏蘭西でも、スラヴの諸国でも、決して斯んな例は見当たらないのである。同じ日本人が異なった環境に居るが為に、異なった相や様式を持って居るのである。統一といふか、単一といふかユニティーの問題などを研究するにはもって来いといへるのである。相違している点は余りに多い。同じ日本といふ国が、よくも斯うまで雑多な外貌を持って居るものだと感ぜざるを得ない程である。しかも又其間に距離を置いて近似類似があるのである。村の歴史なども、その古き年齢を考えると、隣村近村よりも却って遠い距った土地にある村同志が却って似て居る場合が多い。即ち隣同志の間に相違があつて遠方に一致があるのだ。是はあらゆる方面に著しく眼につくところで、自分が「蝸牛考」を書いた時から云つて居ることであるが、言葉にしても遠隔の土地同志の一致の例は余りにも多い[柳田 1998b : 72]。

時々の政治的な都合に合わせていくらでも伸縮可能な似非論理を彼が押し通そうとするのは、自らのクロボトキン主義的な経世済民の思想を實踐するにあたって日本というネーションが想像し得る唯一可能なリアルな場であったからにほかならない。つまり、柳田にとっての「アナキスト民俗学」は「帝国主義国家官僚として権力を取っているから世界を変えられる、という立場」からの発想なのである。そもそもクロボトキン自身の相互扶助論が、一国的な単位の相互扶助社会を念頭に置いて組み立てられたものであった[絃・木藤 2017:109]³。1932年（昭和7年）の『郷土生活の研究法』には次のようにその思いが述べられている。

³ 対照的に、第一次世界大戦勃発によって敢え無く崩壊してしまった第一インターナショナルの（あるいはレーニンの）想像力には、まったくリアリズムが欠如していたと言わざるを得ないだろう [大澤 2007 : 28-30]。一方においてクロボトキンは、連合国支持・ロシア支持を表明して、世のアナキストたちを驚かせたという [絃・木藤 2017 : 109]。

私は元来が農民史を専攻してみようと思って、学問を始めた人間である。今でもこの方面に知友は多く、また農村近年の出来事に対して、最も深い関心を抱いて居る。眼前にこれほど多くの問題を見せつけられ、また遣瀨ない苦悩の声を聞きながら、何等の献策を以てこれを救ふことも出来なかったのは、学徒としてこの上もない恥辱ではあるが、自ら弁疏すればこれは微力に比して問題があまりに大きかったことと、二つには世上の常識なるものが私たちのとは別で、共通の立場に立って異見を闘はず途がないためであった。この上は間に合ふ合はぬとに拘わらず、とにかく自分の方法によって見つけてきた材料を整頓し、許さるゝかぎりの結論を導いてみたいと思って、少々は既に発表しておいたものがある。引き続いて今でも問題にして居るものは、第一に教協の実際化といふこと、何が以前の教育の中には具って、今日は既に欠けて居る点であらうかといふ考察、次には農村道德の昔はあれで備はり、今はこれでは足らぬといふ理由、及びそれを成長せしめまた支持してゐた力の所在、これは当然に男女青年団と、結婚付属のことが考へられる。次にはその婚姻の障害に基づくと認められる離村問題、これが果たして必つの原因を除くことによって、制止し得るものだらうかどうかといふこと、それよりもっと痛切なる「何故に農民は貧なるや」の根本問題である。以前はどうであったかを先ず明らかにしなければ、何れも勝手な断定ばかり、下されさうな疑問であるが、郷土史の研究者たちは通例そんな厄介なものは自分たちの仕事の外だと思つて居るらしい[柳田 1998a : 261]。

それこそ柳田民俗学を一国民俗学とする倫理的な根拠であつて、これを理解していない者の民俗学への参与を柳田は厳しく叱責する。

各人の趣味もしくは念頭に基づく研究は勝手として、別にその傍らに種族と時代に共通した問題を認め、その解釈を目標として進んで行くか、それができない迄もせめて自分たちの討査が、一つの大きな学問の何れの部分を占めて居るのかを知つて、その綜合意識の下に力相應の分担を続けるので無ければ、世を益し国恩に報いることが出来ぬのは固より、退いて個々の一郷土の幸福を策するいふことすら、むつかしいやうな感じがする[柳田 1998c : 373]。

子安宣邦は、この一国民俗学の本質を「国民国家の眞の内発的な形成への志向」[子安 2003 : 24] と呼び、これに基づく民俗学の実践を次のように整理している。

「国民」とは個別の郷土研究の成果を、そして各地の平民の生活記録を一つの綜合へと読み取っていく柳田の学の主題であり、彼の学の論理である。民俗的素材を自国の内部観察者の親密な視線を持って読むことをいう彼のフォクロアの学とは、辺地の住民の習俗や俚謡を、また歴史外の平民の生活を「国民」を主題として解釈する学、その主題のもとに綜合する道筋をそれらに読み取っていく学だということができる。「一国民俗学」とはそのような学をいうのである。/ 地方の俚謡や平民の衣食は既成の歴史を解きくずす外部としてあるのではない。それらは「国民」を主題とする「一国民俗学」の内部に読み込まれていく素材としてあるのだ[子安 2003 : 25-26]。

「実験の史学」という仮説的な枠組みとしての日本という柄谷の読みは確かに柳田の一面を言い当てているが [柄谷 2014 : 110-115]、それが柳田の全体像であつたわけではない。ふりかえつ

てみれば、椎葉村のあのユートピアのような事例でさえ、柳田にとっては「国民」を主題とする「一国民俗学」の内部に読み込まれていく素材としてあったことを忘れてはならないのだ。「九州南部地方の民風」は、「古日本の民俗を窺知すべき九州の山村」〔柳田 2006：625；大塚（編）2013：55、傍点引用者〕なる小見出しから始まり、次のような結論に至る。

要するに古き純日本の思想を有する人民は、次第に平地人の為に山中に追い込まれて、日本の旧思想は今日平地に於いては最早殆ど之を窺ひ知ることができなくなって居ります。従って山地人民の思想性情を観察しなければ、国民性といふものを十分に知得することが出来まいと思ひます〔柳田 2006：630-631；大塚（編）2013：66、傍点引用者〕。

柳田民俗学という全国のアマチュア研究者を巻き込んだ一種の国民運動が、「想像の共同体」と言われる「近代国民国家＝日本」ないしその「国民」の創造に意識的に参画してきたことは、否定しようのない事実である。それが、主流派の国家神道の中軸に据える「日本」とは違っていても、である。

17.

『柳田国男山人論集成』を編纂した大塚英志は、柳田民俗学の生成について、端的に以下のよう整理している。

柳田の山人論は「敗者」あるいはマイノリティの側の視点に立つともとれ、マルクス主義的な柳田論に立てば柳田が後半生において、「稲作民」中心の民俗学を構築したのは「山人」の民俗学から「平地人」の民俗学に「転向」したということにもなるが、柳田の中から「山人」実在説が姿を消し、そして平地人が見る幻覚としての山人論、つまり吉本隆明の「共同幻想論」によって解釈可能な山人論へと変容していく過程とその消滅は柳田民俗学が一国民俗学として形成されていくプロセスと一致する。翻って考えれば、山人論は多文化民俗学とでもいうべき一つの可能性を孕んでいた。それは今も民俗学の数少ない可能性として残っている〔大塚 2013：437〕。

柳田の「山人論」は三つの側面を持っている。それはそのまま柳田の学問や文学の三つの側面でもある。一つはロマン主義的な側面である。(中略)二つめの山人論の側面は「植民地政策」としての側面だ。(中略)あたかも山人の側からの平地人への反乱を期待するかの如き敗者の浪漫主義者・柳田は、一方では彼らの側に立ち、しかしもう一方では明治国家の官僚としての彼はやはり植民地政策を立案する側にあるのである。それを矛盾とったり、そのいずれかに柳田の学問や文学を強引に結論づけるような「読み」は当然だが正しくない〔大塚 2013：437-439〕。

「柳田の中から『山人』実在説が姿を消し、そして平地人が見る幻覚としての山人論へと変容していく過程とその消滅は柳田民俗学が一国民俗学として形成されていくプロセスと一致する」とは、広く受け入れられている解釈であるが、これに対して、柄谷は、柳田が山人実在説を放棄

したことは終生ないと反論したのに加えて、絃と木藤は、稲作をおこなう移住者たる「平地民」のヘゲモニーは、柳田においてその初期の山人論の段階から一貫して変わらない、と指摘している。

『後狩詞記』での原始共産制の発見という事例からも明らかのように、椎葉村の住民は確かに「日本人」であるが、先住異民族の生活を継承している。そのことを示すのが村民の狩猟とその分配だけでなく、同様に椎葉村における原始共産制の遺風を残す焼畑農業の存在である。「唯焼畑を作って衣食を営むと云ふことが決して大和民族の特性とは言はれぬ」(「山民の生活」一九〇九年、『全集』23、六五五頁)のだとすれば、それは「日本人」が先住異民族たる山人と共存し通婚した「国津神時代」の遺風なのである。しかし、山人は「日本人」に駆逐あるいは同化されたのだから、原始共産制は「日本」一国内でのみ発見され、「隘勇線」の外にそれをみいだすことはできない。異民族(クロボトキンの言う「野蛮人」)はいてもよいが、「天孫人種」のヘゲモニーは確立されている。「社会主義的理想」や「幽冥教」といった遺風は、基本的には天孫族によって継承される(あるいはされるべき)ものなのであり、その衰退が慨歎されようと、ヘゲモニックな民族において「社会」としてみいだされなければならないものなのだ。このような意味において、柳田は初期から一貫して一国主義者であった。もちろん、その国家は帝国主義的に膨張していくこともあるが、「不死の身体」は核として永続するものと見なされているのである[絃・木藤 2017: 168-169]。

柳田の「ロマン主義」については、大塚の柳田研究の全体を通じて、田山花袋との終生にわたる交流を軸に、執拗と思えるくらい徹底してその軌跡が辿り直されている[大塚(編) 2013; 大塚(編) 2014]。それに反して、二つめの「植民地政策」については、山人論における明治国家の台湾統治用語の使用と台湾総督府で先住民族の調査をおこなった伊能嘉矩との関係およびアイヌの存在に触れるだけで、「柳田が先住民を語る時に台湾植民地用語が用いられたことはあるいは〔その当時においては〕ありふれた思考であったかもしれない」[大塚 2013: 438-439、〔〕内引用者]となかば受け流しているように見える。この点で柄谷も同様であった。柄谷や大塚が受け流そうとしている山人論における「植民地政策」の側面に議論を集中するのが、以下に示す西成彦の柳田批判である。これが宮澤賢治のテキストと比較する文脈でおこなわれたものであることに留意しておきたい。

『遠野物語』の伝説群は、せいぜい平地人(移住者)の文化遺産の一部にすぎず、しかも山人を「平地人を戦慄」させる存在としてみなす一方的な定義に慣れたいわゆる「常民」の想像力によって制御されている。柳田国男は、明治四十年代の「自然主義」全盛期の文壇に一石を投ずるべく気負うあまり、遠野の語りべたちの「自然」な想像力を過信しすぎた観がある。／なるほど『遠野物語』に収録された遠野郷の伝説には、先住民と移住者のあいだの交流の痕跡が深く刻みこまれている。『遠野物語』が地名のアイヌ語源に丹念な注釈をほどこしている点からも、このことは明らかである。ところが、えてして伝説にありがちなことだが、『遠野物語』は、入植者たちの物語の想像力という偏向を無批判に追認する均質な説話集に留まっている。そこにあらわれる先住民は、狂暴な異類(山人山神)としてことさら排除と差別の対象にされている。民間伝承とは、均質化された共同体の内部で外部を定型化してとらえる伝統的形式だからである。異人をめぐる地球上の民

間伝承が共通な構造を持つのは、異人に対する共同体の想像力が定型化していることの証である。柳田国男の山人研究は、山人自身に何かを語らせるという手続を欠いており、平地人のパターン化された想像力の中にある山人をなぞるだけに終わっている〔西 2004：16-17〕。

『遠野物語』が東北文学の発見に大きく貢献したことは否定できない。菅江真澄や最上徳内あたりからすでに深まりつつあった辺境への民俗学的関心の上に、十九世紀ヨーロッパ民俗学の成果を踏まえ、新しい方法論を身につけた上で出発した柳田国男の民話収集には、「東北文学」に面と向かおうとする意欲がはっきりと見える。植民地文学を中央の文学の圧迫から解放する上で、その純粹素朴な聞き書きが果たした役割は大きい。しかし、『遠野物語』の限界は、辺境にある平地人の物語を、辺境にない平地人の読者に送り届け、その文化的蓄積に奉仕しようという植民地主義の野心の産物であったところにある。ナショナリズム時代の植民地文学が陥りやすい植民地主義の罠に対して、柳田国男はあまりにも無防備な作家だった〔西 2004：22〕。

あえて補足するなら、『遠野物語』を「その文化的蓄積に奉仕しようという植民地主義の野心の産物」とし、その作者を「植民地主義の罠に対してあまりにも無防備な作家」とするのは、帝国主義時代の国家官僚たる柳田国男を相手にしていささか手ぬるく、無防備とも言うべきかも知れない。つまり『遠野物語』の著者は、「文化的蓄積に奉仕しよう」などというところにとどまるはずもない、実質的に植民地主義に加担することに躊躇しない国家官僚なのである。柄谷が柳田の「小日本主義」の側面だけを強調するのは〔柄谷 2014：95-96〕、妥当ではない。

〔柳田が民俗学に先立って取り組んだ農政学の仕事を参照すれば〕明らかなように、柳田は自らを「農本論者」として規定し、かつ「近世的」(近代的)な「国家主義者」としてあらわれている。近代国家とは「領土」の問題であり、そこに「土著」(土着)する人間の問題である。その領土とは、われわれが「不死の身体」とも呼んできたものであり、初期柳田の非常民(異民族?)を対象とした民俗学が、クロボトキンの言う「野蛮人」を対象とした地理学と相似的だったと同様に、領土のリミットの確定作業を必要としている。だが、その「身体」は狭くなったり広くなったりするので、国家・国民の「消長」は、そのことと関係する。つまり領土が広がることは歓迎すべきだが、そこにはとりわけ農民による「植民」が不可欠なのである。このような意味で、少なくとも戦前の柳田国男が植民地主義を放棄したことは一度もなかった。柳田の植民地主義は、人口問題の解決という企図が一義的であるが、それは同時に帝国主義的な膨張を肯定するものである〔桂・木藤 2017：204-205〕。

大塚英志(編)『柳田国男山人論集成』にも拾われているように、『遠野物語』と『山の人生』の間には「山人外伝資料」や「山人考」があり、そこには真に戦慄すべき記述がある。

遠野に伝わる「山神山人」に関する伝説を丹念に再話し、一冊にまとめることで、「平地人を戦慄」せしめようとした『遠野物語』からわずか三年後、「山人外伝資料(一九一三年から『郷土研究』に連載)の柳田国男は、「山人はこの島国に昔繁栄していた先住民の子孫である」との自説を開陳したあと、いきなり爆弾発言をおこなう。／ 彼等の種族がほとんど絶滅したかと思う今日〔……〕〔西 2004：74〕。

ここは正確を期して「山人外伝資料」そのものを引いておいた方がよからう。

拙者の信ずるところでは、山人は此島国に昔繁栄して居た先住民の子孫である。其文明は大に退歩した。古今三千年の間彼等の為に記された一冊の歴史も無い。それを彼等の種族が殆ど絶滅したかと思う今日に於いて、彼らの不倶戴天の敵の片割たる拙者の手に由って企てるのである。此だけでも彼等は誠に憐れむべき人民である。併し斯言う拙者とても十余代前の先祖は不定である。彼等と全然血縁がないとは断言することが出来ぬ。無暗に山の中が好であったり、同じ日本人の中にも見ただけで慄える程嫌な人があったりするのを考えると、ただ神のみぞ知しめず、どの筋からか山人の血を遺伝して居るかもしれぬ。がそんなことは念頭に置かない。茲には名譽ある永遠の征服者の末裔たる威厳を保ちつつ、かのタシタス[タキトウス]が日耳曼人[ゲルマン人]を描いたと同様な用意を以て、彼等の過去に臨まんと欲するのである。幸にして他日一卷の書を成し得たならば、おそらくよい供養になることと思う[柳田 1999: 219; 大塚(編)2013: 184-185、〔〕内引用者]。

柄谷行人は、柳田が「山人」の実在したという説を放棄したことはなく、後にはただそれを積極的に主張しなくなっただけだとする[柄谷 2014: 32]。その上で、この柳田の「供養」としての山人研究を肯定的に受容しようとする。

柳田にとって、山人研究は「供養」を意味した。滅ぼされた先住民を、征服者の子孫であり、且つ、その先住民の血を引いているかもしれない自分が、「一卷の書」をなすことによって、弔うこと。つまり、彼は、征服する者と征服される者を同一のレベルで考えていた。それがこの学問の特性なのだ。したがって、柳田にとって、植民地化の「未開社会」を考察する民族学と、「同胞の文化」を探求する民俗学という区別は存在しなかったのである[柄谷 2014: 86]。

今や狩猟採集民は平地には存在できない。彼らはかつて平地にいたが、追われて山に逃げたのである。そして、かれらを追いつめた平地の農耕民からは、不気味な“山人”と見なされている。このような事態は日本に限定されるものではないことを、柳田は承知していた。柳田は、先住異民族としての山人を、アイヌや台湾の先住民から考えたといわれる。それはまちがいではない。しかし、そのことで、彼の民俗学が植民地主義や帝国主義と結びついているというのは、批判にならない。そもそも、そうでないような民俗学は存在しないのだ[柄谷 2014: 80-81]。

この点に関連して、柳田が西欧において厳然と区別されている「民俗学」と「民族学」を区別せずにまさに「同胞」をエスノロジーの観点から見ていたことの意義について、柄谷は、「民間伝承論」を引きつつ、次のように論じている。

なぜ西洋で、これらが区別されているのか。「未開種族」あるいは先住民を探求する民族学は、植民地主義に附随して生まれたものである。それが血なまぐさい侵略征服の所産であることは、誰にも明らかである。他方、民俗学は「同胞の文化」を研究するものだ。これらを区別する態度が、二つの学問が形成された西洋にもともとあったのである。しかし、柳田にとって、それらは厳密に区別できるものではなかった。／ 歴

史的に、民俗学は民族学なしには存在しなかった。つまり、民俗学とは、外に見出した「未開社会」を、内の「同胞」に見出すものである。民族学は植民地主義の下僕だという批判は昔からあった。であれば、民俗学もそれを免れるものではない。しかし、西洋の民俗学者はそう考えなかったのである。／ 一方、柳田は、民俗学を始めた最初の段階で、山人を、抑圧された先住民の末裔と見た。その際、柳田がアイヌや台湾の先住民を参照したのは当然のことである。また、彼は古代の日本史を念頭においていた。その意味で、柳田の学問を、民俗学、民族学、歴史学のどれかに分類してしまふことはできない。そのことは、柳田の理論的な不純さを意味するものではない。それらを区別できると考えることが自己欺瞞的なのである⁴ [柄谷 2014 : 82]。

そのような「自己欺瞞」を回避できていたとしても、それは柳田自身の抱えていた植民地主義に対して開き直るというもう一つの自己欺瞞にもそれは通じているのではないか [cf. 桂・木藤 2017 : 204-207]。また、戦前の「民族学」の水準からして、山人の頹落した姿だけが平地民の側から語られ、隘勇線の向こう側の「社会」がいかなるものかが、ほとんど顧慮されることがないなどということはいえない。たとえば、1940年『民族学年報』第2巻に発表された馬淵東一の「ブヌン族に於ける獣肉の分配と贈与」 [馬淵 1974] を見よ。柳田もこの若き俊英の台湾における労作を読んでいなかったはずはない。ブヌンに匹敵する山人を柳田は内地においてついに発見できなかっただけでなく（それは柳田の責任ではないが）、ブヌンと『後狩詞記』における山民を比較検討することもしなかった。現代の民族学者松村圭一郎なら、エチオピアのフィールドと椎葉村や水俣との間に隘勇線を引いて区別するようなことはせずに、私たちの社会と文化の在り方を内省するための手がかりをそこに求めるだろう [松村 2017 : 2021 ; 2023]。山人探索にあんなにも夢中であった柳田が、ついに自らアイヌ研究に向かわなかった。それどころか、『遠野物語』の初版に付された遠野の地名とアイヌ語との関連を説く詳細な注記は、その理由はどうであれ、昭和10年（1935年）の再版ではそのことごとくが抹消されている [cf. 村井 2004 : 123]。つまり、民族学が外に見出した「未開社会」を内の「同胞」に見出すのが民俗学だとすれば、柳田はそれを必ずしも十分に実践しているとは言いがたいのである。そこで問題なのは、理論的な不純さではなく、柳田の一国主義の原則と植民地主義をめぐる自己欺瞞に阻害された結果としての理論的な不徹底さなのではあるまいか。

この点に関連して柄谷が肯定的に受け入れている柳田による山人の「供養」ということば自体についても、看過できないものがある。

彼〔柳田〕は椎葉村の山民を称賛しても、彼等の存在様式が長く続くとは考えなかった。実際、彼は焼畑農業に否定的であった。『山民の人生』では、信州など日本の山の多くがはげ山になったのは、焼畑農業のせいだといっている。柳田の称賛したのは、焼畑という農業技術ではなく、遊動性がもたらした社会形態なのだ。それは、たとえ外見上焼畑農業が残っても消えてしまうだろう。ただ、山民が現に行っていることを、将来

⁴ 加藤典洋が丁寧にその軌跡を追っているように、柳田民俗学にとっての民俗学と民族学の関係性には入り組んだ桎梏があり [加藤 2017 : 245-276, 344-345]、この二つを柄谷がするように単純に同一化することはできない。この点については、柳田の「固有信仰」論を取り上げる際に改めて言及する。

の彼等自身が、別のレベルで実現することと期待して、そのために、現在あるものを記録する。それが柳田の民俗学あるいは「郷土学」である。これは「供養」のようなものである〔柄谷 2014：99〕。

山民の研究を通じての山人の「供養」に柳田が込めた常民を対象とする「経世済民」の志は尊いし、柄谷が柳田の山人を「遊動性」へと抽象化してそこから超越的な「交換様式D」を思念する意義も理解できる。それでも、わたしたちは、この「郷土学」の「供養」に強い違和感を禁じ得ない。おそらく西成彦もまたそうであろう（もちろんその時点で西は『遊動論』を読んでいないが）。

講演「山人考」(一九一七年)の柳田國男は、聴衆に向かってこんなふうにも語り掛けさせた。／ 私は〔……〕日本の文明史に於いて、まだ如何にしても説明し得ない多くの事蹟が此方面から次第に分かってくることを切望いたします。殊に我々の血の中に、若干の荒い山人の血を混じているかも知れぬということは、我々にとっては実に無限の興味であります。／ 「山人の絶滅」の宣言に署名することとひきかえに「山人の血」をみずからの体内に再発見しようという日本人アイデンティティ形成の確立。／ 『遠野物語』では、平地人に向かって「戦慄せよ！」と、ただはしゃいでいたにすぎなかった柳田國男が、ここではみずからの中に失われた「山人の血」を「発見せよ！」と、じぶんに言い聞かせるだけでなく、日本人大衆に向かって大声で叫んでいる。／ ホロコースト以降の私たちが「絶滅」ということばに過敏なのは、私たちの側の問題であって、べつに山人絶滅計画の首謀者であったわけではない柳田國男の人種主義者としての責任を問う必要などない。しかし、『遠野物語』の中であっけらかんと「山人」発見の喜びに酔いしれていた柳田國男の同じ筆から、三年後に「絶滅」の一語が発せられたということは十分驚嘆に値することがらである〔西 2004：76-78〕。

開き直って征服者の末裔の視線から、しかもハイネなどを下敷きに冗談めかしてわざわざ「供養」するなどというのは、「無防備」というよりも、不謹慎にして悪趣味と言わなければなるまい。海外の植民地だけでなく、「山の人生」や「なめとこ山の熊」の描くように山民の生活が立ち行かなくなったばかりではなく、すでに触れたが「経世済民」と言いつつ柳田が無視した足尾鉍毒事件などは「絶滅」が辺境の平地人にまで及んでいることを示していたはずである。山人や山民の「絶滅」は柳田の生きた時代に現に進行中だったのである。柳田の死後、石牟礼道子が寄り添った水俣病患者たちもまた人知れず「絶滅」の危機に瀕していたときに、民俗学者谷川健一は、水俣の「先住民」（水俣病以前の水俣に生まれ育ったことの意）を自称しつつ、水俣を高いところから抽象的な評論の対象とすることはあっても、地べたで患者たちに直接手を差し伸べた形跡は認められないし〔谷川 2006；前田 2022：191〕、同じく水俣出身の人類学者松村圭一郎が水俣病患者たちの闘争に目を向けたのもつい最近のことにすぎない〔松村 2023〕。ましてやわたしたちを含む一般の民俗学、民族学は、近代によって「絶滅」させられようとしていた「小さな者たち」に対して、結局近代の側に立って、ずっと無関心であり冷淡だったのである。謂わば彼らを「絶滅」したものとして意識の外に追いやってきたのであろう。そうした態度は、オリエンタリズムを刺戟しなかった故かと地元識者から皮肉られる始末である〔花田 2006：159；小林 2018：

290]。

そうであればこそ、西が柳田による山人の「絶滅宣言」に対して発した「驚嘆」の声を、賢治や石牟礼の感受性を通じて、鋭敏に受け止めねばならないのではないのか。その上で「供養」というならば、たとえば、「石牟礼にとって書くとは、きよ子のような言葉を奪われた人々の口に、あるいは手になることだった」のであり、それこそが本来の「供養」の意味でなければならない[若松 2019 : 112-113]。

私がちょっと留守をしりましたら、縁から落ちて、地面を這うとりましたよ。たまがって駆け寄りましたら、かなわん指で、桜の花びらば拾おうとしりましたです。曲がった指で地面ににじりつけて、肘から血い出して、／『おかしゃん、はなば』ちゅうて、花びらば指すとですもんね。花もあなた、かわいそうに、地面ににじりつけられて。／ 何の恨みも言わじゃった嫁入り前の娘が、たった一枚の桜の花びらば拾うのが、望みでした。それであなたにお願いですが、文ば、チッソの方々に、書いてくださいませんか。いや、世間の方々に、桜の時期に、花びらば一枚、きよ子のかわりに、拾うてやっては下さいませんでしょか。花の供養に [石牟礼 2017 : 13-14]。

そして、同じ意味で、賢治の「なめとこ山の熊」がまさに山民たる小十郎の「供養」のための作品でなくてなんだろう。きよ子さんも小十郎も最後に大なる自然に抱き止められて亡くなったことも共通している——そこには『帰れない山』における山そのものに託されたブルーノの死も重ねてよいだろう。きよ子さんは桜の花びらの地面ににじられたひとひらに救済が祈念され、小十郎が心ならずも命を奪ってきた「熊の供養に」自らの身を奉げ、同時に大なる力を代表して熊たちが小十郎の死を悼むのである。

「おお小十郎おまへを殺すつもりはなかった。」(中略)その栗の木と白い雪の峯々にかこまれた山の上の平らに黒い大きなものがたくさん環になって集まって各々黒い影を置き回々教徒の祈るときのやうにじっと雪にひれふしたままいつまでもいつまでも動かなかった。そしてその雪と月のあかりで見るといちばん高いところに小十郎の死骸が半分座った夜雨になって置かれてみた[宮澤 1995a : 271-272]。

きよ子さんと小十郎のそのようなそれぞれの最後は、松村が石牟礼の幼少期について語った次のことばを想起させる。「自分たちをとり囲む大きな力をあたりまえのように畏れていた、謙虚で慎ましい小さな者たちの暮らしは、私たちの無知で傲慢な顔を静かに照らしだす」[松村 2023 : 23]。「遊動性」に基づく「協同自助」の思想と不可分のものであるとわたしたちが予想する「自然まみれ」あるいは野生との「模倣と交感」は彼ら「小さな者たち」の「大きな力への畏怖」とも読み換えられる。柳田の「供養」なるものには、単に不謹慎で悪趣味であるばかりでなく(「日本の知」の巨人を無知で傲慢とは言まい)、この山人・山民たちの「自然まみれ」に対しての配慮と敬意を欠いているという意味で、「供養」の対象を見失っていると言うべきではなかろうか。

引用文献

- 赤坂憲雄
1991 『山の精神史——柳田国男の発生』小学館。
- 安藤礼二
2019 『吉本隆明——思想家にとって戦争とは何か』NHK出版。
- 石牟礼道子
2017 『花びら供養』平凡社。
- 今福龍太
2019 『宮沢賢治 デクノボアの叡智』新潮社。
- 大澤真幸
2007 『ナショナリズムの由来』講談社。
- 大塚英志
2013 「あとがき」大塚英志編『柳田国男山人論集成』角川書店、435-444頁。
2014 「ロマンスと変革者」大塚英志（編）『神隠し・隠れ里 柳田国男傑作選』角川書店、342-348頁。
- 大塚英志（編）
2013 『柳田国男山人論集成』角川書店。
2014 『神隠し・隠れ里 柳田国男傑作選』角川書店。
- 岡本聡
2006 「『なめとこ山の熊』」『国文学解釈と鑑賞』71/9：102-108。
- 小澤俊夫
1980 「解説」ハインリヒ・ハイネ『流刑の神々・精霊物語』小澤俊雄訳、岩波書店、195-213頁。
- 大角修
2023 『猫と笑いに銀河——宮沢賢治ユーモア童話選』blueprint。
- 鹿島茂
2019 「吉本隆明2019 1」『ちくま』573：14-20。
2020 「吉本隆明2019 20」『ちくま』575：44-49。
2023 「吉本隆明2019 57」『ちくま』632：50-56。
- 花田昌宣
2006 「水俣病研究の新展開に向けて——水俣学の課題ノート」『社会関係研究』11-1/2：143-167。
- 加藤典洋
2017 『増補 日本人の自画像』岩波書店。
- 柄谷行人
1978 『マルクスその可能性の中心』講談社。
2010 『世界史の構造』岩浪書店。
2014 『遊動論——柳田国男と山人』文芸春秋。
2022 『力と交換様式』岩浪書店。
- 柄谷行人・赤坂憲雄
2013 「柳田国男の現在性——遊動性と山人」『atプラス』18：4-29。
- 草山万兎
2011 『宮沢賢治の心を読む（I）』童話屋。
- コニエッティ、パオロ
2018 『帰れない山』関口英子訳、新潮社
- 小浜逸郎
1999 『吉本隆明——思想の普遍性とは何か』筑摩書房。
- 小林勝
2018 「歴史哲学とインド、そしてフクシマ（4）」『純心人文研究』24：267-297。

2023 「近代と自然をめぐって (1)」『純心人文研究』29:117-149。

小森陽一

2001 『いま、宮沢賢治を読みなおす』かわさき市民アカデミー出版部 (シーエービー出版)

子安宣邦

2003 『日本近代思想批判——国知の成立』岩波書店。

結秀実・木藤亮太

2017 『アナキスト民俗学：尊皇の官僚・柳田国男』筑摩書房。

スコット、ジェームズ

2013 『ゾミア——脱国家の世界史』佐藤仁監訳、池田一人他訳、みすず書房。

関井光男・村井紀・吉田司・柄谷行人

1997 「共同討議 宮沢賢治をめぐって」『批評空間』II-14:6-41。

田川健三

1987 『思想の危険について——吉本隆明が辿った軌跡』インパクト出版会。

谷川健一

2006 『水俣再生への道——谷川健一講演録』熊本日日新聞社。

西成彦

2004 『[新編] 森のゲリラ 宮澤賢治』平凡社

ハイネ、ハインリヒ

1980 「流刑の神々」『流刑の神々 精霊物語』小澤敏夫訳、岩波書店、123-194頁。

別役実

1990 『イーハトーボゆき軽便鉄道』リポレポート。

前田速夫

2022 『谷川健一と谷川雁——精神の空洞化に抗して』富山房インターナショナル。

松村圭一郎

2017 『うしろめたさの人類学』ミシマ社。

2021 『くらしのアナキズム』ミシマ社。

2023 『小さき者たちの』ミシマ社。

馬淵東一

1974 「ブヌン族に於ける獣肉の分配と贈与」『馬淵東一著作集 第一巻』93-171頁。

三浦佑之

2014 『増補新版村落伝承論——「遠野物語」から』青土社。

宮澤賢治

1995a 「なめとこ山の熊」『新校本宮沢賢治全集10本文篇』筑摩書房、264-272頁。

1995b 「山男の四月」『新校本宮沢賢治全集12本文篇』筑摩書房、55-63頁。

1995c 「雪渡り」〔雑誌発表形〕『新校本宮沢賢治全集12本文篇』筑摩書房、101-124頁。

1995d 『新校本宮沢賢治全集12校異篇』筑摩書房。

村井紀

2004 『新版 南島イデオロギーの発生——柳田国男と植民地主義』岩波書店。

柳田国男

1997a 「遠野物語」『柳田国男全集2』筑摩書房、3-228頁。

1997b 「山の人生」『柳田国男全集3』筑摩書房、481-594頁。

1997c 「故郷七十年」『柳田国男全集21』筑摩書房、1-315頁。

1998a 「郷土生活の研究法」『柳田国男全集8』筑摩書房、195-368頁。

1998b 「民間伝承論」『柳田国男全集8』筑摩書房、3-194頁。

1998c 「食物と心臓」『柳田国男全集10』筑摩書房、363-511頁。

1999 「山人外伝資料」『柳田国男全集24』筑摩書房、218-238頁。

2006 「九州南部地方の民風」『柳田国男全集23』筑摩書房、624-631頁。

吉本隆明

2012 『宮沢賢治の世界』筑摩選書

2015 「共同幻想論」『吉本隆明全集』10：255-460。

2018 「悲劇の解説」『吉本隆明全集』17：5-283。

2020 「宮沢賢治」『吉本隆明全集』23：306-611。

若松英輔

2019 『悲しみの秘儀』文藝春秋。

(2023年10月3日受理)